Divorce et remariage dans l'Eglise primitive

QUELQUES RÉFLEXIONS DE MÉTHODOLOGIE HISTORIQUE

Depuis l'intervention de Mgr Zoghby au concile Vatican II ont été publiés de nombreux livres et articles qui essaient de remettre en question la discipline de l'Eglise catholique en matière de divorce et de remariage après divorce. Nombre de leurs auteurs ont cherché appui dans les témoignages qui restent de l'Eglise primitive et interprété les textes dans ce sens. Souvent il s'agit de théologiens ou de canonistes qui ne sont pas spécialistes des premiers siècles chrétiens et connaissent peu les exigences de la méthode historique. Désireux d'avoir un impact sur le public, ils ne sont pas disposés à s'égarer dans des discussions qui ne peuvent qu'alourdir le livre et décourager les lecteurs : ils fixent ainsi de façon oraculaire le sens de chaque passage sans se livrer aux études qui seraient nécessaires. Aussi le résultat n'est-il pas satisfaisant pour l'historien, qui ne peut que déplorer l'influence que de tels essais exercent sur le grand public, le leurrant de vains espoirs. S'il se décide à formuler des mises au point, il ne peut guère espérer qu'elles parviendront à la connaissance de ce public, d'abord parce que ses explications ne plairont guère, et surtout parce qu'elles ne seront pas lues, exigeant trop d'effort du lecteur moyen et même des auteurs en question, qui n'en tiennent à peu près aucun compte. Projetant sur l'historien leur désir de prouver une thèse par l'histoire, fortifiés en cela par les philosophies modernes du « soupçon », ils ne voient en lui qu'un apologiste, ne comprenant pas qu'on puisse vouloir autre chose que la démonstration d'une thèse et que la recherche historique exige un effort d'oubli de soi et de ses conceptions propres.

Ils semblent considérer en effet que toute étude aboutissant à des résultats conformes à l'orthodoxie ne peut être qu'apologétique. Ce qualificatif suppose que l'historien n'a pas fait son devoir qui était, non de prouver une thèse, mais de dégager le sens réel de faits historiques. Seuls seraient donc des historiens « objectifs » ceux dont les conclusions contredisent l'orthodoxie. Mais, si alors ils ne sont pas des apologistes, ne pourraient-ils pas être des contre-apologistes, ce qui revient au même, supposant eux aussi une thèse préconçue ? Viser à maintenir une thèse reçue comme

traditionnelle ou vouloir à tout prix répondre à des besoins contemporains, n'est-ce pas aux yeux de l'historien deux attitudes également suspectes ? Il semble qu'il y ait une certaine contradiction à protester de son objectivité tout en manifestant l'intention de s'adapter à l'actualité [1].

En outre l'histoire ne se fait qu'avec des documents qui existent et qui s'expliquent le plus possible les uns par les autres, non à partir d'hypothèses non prouvées. On peut bien supposer que des témoignages en sens contraire ont disparu ou que des pratiques opposées n'ont pas laissé de traces écrites. Mais tout cela ne compte pas pour l'historien, car il ne peut étudier que ce qui est conservé sous peine de tomber dans l'imaginaire et l'arbitraire. On peut aussi penser que tous les chrétiens de l'époque n'ont pas été des saints dans leur comportement matrimonial, que certains se sont mariés après divorce et même que des évêques l'aient accepté : le témoignage d'Origène le montre. Mais autre chose est de supposer ou de constater cela, autre chose de déterminer dans quelle mesure l'Eglise par la voix ou le calame de ses pasteurs, des Pères ou des conciles dont les écrits ou canons nous sont parvenus, acceptait, tolérait ou réprouvait leur conduite. Ce sont là pour l'historien deux questions différentes et qui ne doivent pas être confondues.

Dans une première partie nous examinerons un à un les principes d'interprétation plusieurs fois invoqués pour trouver l'autorisation d'un second mariage après divorce dans des textes qui ne le disent pas explicitement. Une seconde partie signalera plusieurs

---

1. Voici un texte tiré de l'avant-propos d'un recueil d'articles sur le divorce : la direction de la revue qui l'a publié (*Recherches de Science Religieuse* 61 (1973) 489) entend présenter ainsi une contribution sur le divorce dans l'Eglise primitive : « Se retourner vers le passé, non avec le regard prévenu d'un apologiste, mais avec les yeux de l'historien, capable d'apporter aux textes anciens un traitement moderne et de marquer notre distance par rapport aux contextes historiques où ils furent écrits, c'est une manière d'ouvrir une fenêtre sur l'avenir : se donner le moyen d'envisager un avenir aussi différent du présent que celui-ci l'est du passé. C'est dans cet esprit que sera questionnée l'ancienne tradition de l'Eglise d'Occident sur la discipline du mariage. » L'historien digne de ce nom, celui qui n'est pas un apologiste au regard prévenu, doit donc apporter aux textes anciens un traitement moderne : nous avouons ne pas comprendre. Que signifie : « marquer notre distance par rapport aux contextes historiques où ils furent écrits » ? Peut-être mettre en relief les circonstances qui auraient influé sur la doctrine ou la pratique du divorce et qui ne sont plus les nôtres : c'est là, certes, un aspect important de la tâche de l'historien, s'il veut comprendre ou faire comprendre la période qu'il étudie. Mais est-ce le rôle de l'historien d'« ouvrir une fenêtre sur l'avenir », « d'envisager un avenir aussi différent du présent que celui-ci l'est du passé » ? Très indirectement, en ce sens que les données qu'il fournira en aideront d'autres à imaginer cet avenir. Mais il est bien dangereux d'en avoir trop fortement la préoccupation, car on risque de déformer gravement le donné historique pour l'adapter aux besoins contemporains.

procédés qui empêchent l'historien de prendre au sérieux nombre de ces exposés [2].

I. — LES PRINCIPES D'INTERPRÉTATION INVOQUÉS

Le rôle de l'historien est d'interpréter les passages qu'il étudie. Mais cette interprétation doit sortir du texte lui-même ou d'une confrontation avec d'autres textes du même auteur ou de la même période. Elle ne doit pas être projetée du dehors, fixée a priori à partir des idées de l'historien ou de son temps. A plus forte raison ne doit-elle pas être en contradiction avec les données historiques. Par exemple, c'est une faute grave contre l'histoire que d'interroger un écrivain d'après une problématique qui lui est postérieure, de lui demander de résoudre des problèmes qu'il ne s'est pas posés : par suite de semblables erreurs de méthode on a pu assez souvent accuser injustement des théologiens anciens, et parmi les plus grands, d'avoir professé telles hérésies qui leur étaient postérieures, parce que certaines formules qu'ils employaient ingénument avaient reçu dans la suite un sens hérétique, alors que leur œuvre, examinée dans son ensemble, montre qu'ils n'étaient guère tentés par cette déviation doctrinale. Ce que nous disons de la problématique doit s'entendre aussi de l'herméneutique : comment pourrait-on interpréter correctement des textes d'Origène sans con-

---

2. Avant et après notre livre *L'Eglise primitive face au divorce : Du premier au cinquième siècle*, coll. *Théologie historique*, 13, Paris, Beauchesne, 1971, nous avons publié plusieurs articles qui le préparaient ou le complétaient. Nous en donnons ici la liste, car on y trouvera la justification de multiples affirmations énoncées dans la présente étude :

Séparation et remariage selon les Pères anciens, dans *Gregorianum* 47 (1966) 472-494 (*Separazione o nuove nozze secondo gli antichi Padri*, dans *La Civiltà Cattolica* 117/3 (1966) 237-157) ; *Les Pères de l'Eglise ont-ils permis le remariage après séparation ?*, dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique* 70 (1969) 3-43 ; *Nuove nozze dopo il divorzio nella Chiesa primitiva ? A proposito di un libro recente*, dans *Civ. Catt.* 121/4 (1970) 455-463, 550-561 (*Remarriage after divorce in the primitive Church ? A propos of a recent book*, dans *The Irish Theological Quarterly* 28 (1971) 21-41).

Le canon 10 (ou 11) du concile d'Arles de 314 sur le divorce, dans *Bull. Litt. eccl.* 72 (1971) 128-131 ; *Le texte patristique de Matthieu V, 32 et XIX, 9*, dans *New Testament Studies* 19 (1972-1973) 98-119 ; *Le mariage des chrétiens aux premiers siècles de l'Eglise*, dans *Esprit et Vie* 83/6 (1973) 3-13 (*Il matrimonio dei cristiani nei primi secoli della Chiesa*, dans *La Rivista del Clero Italiano* 54 (1973) 342-350).

Deux textes de Tertullien concernant la procédure et les rites du mariage chrétien, dans *Bull. Litt. eccl.* 74 (1973) 3-13 ; *A propos du Concile d'Arles : Faut-il mettre* non *devant* prohibentur nubere *dans le canon 10 (ou 11) du Concile d'Arles de 314 sur le remariage après divorce ?*, *ibid.* 75 (1974) 25-40 ; *Le remariage après séparation pour adultère selon les Pères latins*, *ibid.* 189-204 ; « *Selon les lois établies par* nous » : *Athénagore*, Supplique, chap. 33, *ibid.* 76 (1975) 213-217.

naître les règles fondamentales de son exégèse allégorique et de son comportement devant l'Ecriture, telles qu'elles ressortent de sa pratique et de la théorie qu'il en a faite à plusieurs reprises ?

Il s'agit donc de faire sortir la théorie des textes et non de plier ceux-ci à une théorie imposée du dehors : les principes d'interprétation sont à juger à partir des textes, à la lumière de critères historiques. Trop souvent en effet ils sont présentés comme des évidences de bon sens : en d'autres termes ils reproduisent les conceptions de ceux qui les emploient et ces dernières ne concordent pas nécessairement avec celles de l'époque à laquelle elles sont ainsi appliquées. Ou ils découlent d'une idée trop sommaire, tenant du slogan, de la période dont il s'agit. Evidemment il n'y a pas à les prouver, ce sont des postulats indiscutables ! L'herméneutique risque de devenir alors l'art de tirer d'un texte le contraire de ce qu'il dit.

1. « *Les chrétiens ne pouvaient faire ce que le droit civil ne comportait pas* »

Tel est le plus important de ces principes : il se présente sous des formes diverses dont certaines seront étudiées séparément. Pour parler plus clairement : « les chrétiens ne pouvaient admettre une séparation qui ne permît pas un nouveau mariage, car une telle institution était inconnue du droit romain ». Par conséquent, chaque fois que les Pères parlent de séparation pour cause d'adultère sans mentionner la possibilité de secondes noces, ils la sous-entendent certainement. — Et leur conception de l'adultère devait être ce qu'elle était pour les Romains, inégale envers l'homme et envers la femme : nous reviendrons plus loin sur ce second point.

Un tel principe est-il en accord avec les données historiques ? Il faut bien répondre que non. Sur les points qui nous occupent les Pères s'opposent assez souvent aux dispositions du droit romain : en ce qui concerne divorce et remariage on peut voir des protestations semblables chez Justin, Athénagore, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Ambroise, Chromace d'Aquilée, Augustin. Pareillement Lactance, Grégoire de Nazianze, Astérios d'Amasée, Jean Chrysostome, Théodoret de Cyr, Zénon de Vérone, Ambroise, Jérôme, Augustin, reprochent, et souvent en termes assez vifs, à la législation civile l'inégalité de son attitude envers l'un et l'autre sexe sur la question de l'adultère. Une telle constatation devrait suffire à disqualifier le principe invoqué.

Par ailleurs le texte qui domine toute la théologie du mariage pour les Pères anciens, comme pour le Jésus des évangiles, est *Gn 2, 22-24* : c'est Dieu qui mène l'épouse à l'époux, comme Eve à Adam, et qui scelle leur union, et c'est pourquoi cette dernière

est indissoluble. Dieu intervient dans le mariage des chrétiens, qui de ce fait n'est plus pour eux, comme pour les Romains, un simple contrat bilatéral dont la rupture par accord mutuel ne faisait aucune difficulté : seule en effet la répudiation, unilatérale, nécessitait pour eux une procédure. Cette conception chrétienne est déjà nette à la fin du IIe siècle chez Tertullien, *Ad Uxorem* II, VIII, 6, et elle révolutionne toute l'idée qu'on a du mariage : l'indissolubilité en est la conséquence explicitement tirée. Comment soutenir après cela que les chrétiens ne pouvaient avoir de la répudiation une notion autre que celle du droit romain ?

A notre réponse on oppose cependant deux objections principales. D'abord on s'étonne que, s'il en était comme nous venons de le dire, les empereurs chrétiens aient conservé, avec de nombreuses restrictions, la possibilité d'un remariage, et on prétend même, paradoxalement, qu'ils seraient de meilleurs témoins de la pensée de l'Eglise que les écrivains ecclésiastiques de leur époque, presque tous, pourtant, des pasteurs et non de purs théoriciens.

Mais aux IVe et Ve siècles l'empire n'était pas peuplé que de chrétiens et la législation impériale, jusqu'au compromis que Justinien, au VIe siècle, a imposé à la fois à l'Eglise d'Orient et à l'Etat, devait aussi régir les païens. Malgré leur conviction que *Gn 2*, 24, inséré dans le récit de la création, s'applique à tous les hommes, même aux païens, les Pères ne se sont en fait occupés que de leurs ouailles : seul un concile africain a demandé que l'indissolubilité fasse l'objet d'une loi impériale [3]. Par ailleurs il est difficile de se prononcer sur l'authenticité de l'esprit chrétien de certains empereurs des IVe et Ve siècles.

On a objecté aussi la situation qui aurait été celle de la femme séparée à qui le remariage serait interdit. On prétend qu'il lui aurait été impossible de vivre seule, car elle n'aurait eu aucune possibilité de travailler et de gagner sa vie. Quoi qu'il en soit de cette affirmation, qui paraît exagérée, telle était aussi la condition des veuves, dont l'Eglise n'encourageait guère un second mariage — cette affirmation n'est en général pas contestée, elle est même plutôt excessivement soulignée — ; c'était aussi le cas des vierges, dont l'existence dans l'Eglise des IIe-IIIe siècles, avant les débuts du monachisme, est attestée par des documents multiples. Mais nous savons que les veuves dans le besoin étaient secourues par la communauté et que les femmes répudiées étaient pareillement assistées. En effet la *Didascalie*, dans sa traduction syriaque, mais aussi dans sa réélaboration grecque des *Constitutions Apostoli-*

3. Canon 8 du 11e concile de Carthage du 13 janvier 407, présenté aussi comme le canon 17 du second concile de Milève de 416.

ques[4], écrit, à propos des jeunes veuves, qui ne peuvent être reçues dans l'ordre ecclésiastique des veuves à cause de leur âge, mais sont aidées si elles sont dans l'indigence : « S'il en est une, jeune, qui fut peu de temps avec son mari, et, son mari étant mort, ou *pour une autre cause,* se trouve de nouveau isolée et demeure ainsi seule… ». Toute femme privée du soutien d'un mari et se trouvant dans le besoin était ainsi à la charge de la communauté.

Plus généralement le principe que nous discutons ici dénie au christianisme le droit d'avoir une originalité quelconque par rapport aux institutions du temps. Pourquoi d'ailleurs s'en tenir là et se restreindre au mariage ? Est-il vraisemblable que, seule dans l'Empire, l'Eglise se soit opposée au culte impérial et ait manifesté une telle intransigeance à l'égard de la religion officielle ? Si elle avait accepté sur le point du mariage les coutumes romaines, n'avait-elle pas plus de raisons de le faire quand le refus de sacrifier entraînait la torture et la mort ? Ne faudrait-il pas en conclure que tout ce qui est dit des martyrs ne peut être que faux ? A la limite le principe en question enlève au message chrétien toute possibilité d'originalité.

2. « *Il n'y avait pas de législation chrétienne du mariage dans les premiers siècles* »

Ce principe n'est qu'une variante du précédent. On ne peut que l'accepter si l'on exige, pour qu'il y ait une loi sentie comme telle, l'existence d'un *Corpus iuris canonici,* rédigé selon toutes les règles de la science juridique actuelle. De même si on veut que cette législation ait mis les chrétiens en conflit ouvert avec le droit romain, un conflit dont il ne reste pas de trace : mais, si la séparation selon les coutumes civiles permettait le remariage, elle ne l'imposait évidemment pas et un chrétien qui ne se remariait pas n'était pas en opposition avec les lois de l'empire. Que les chrétiens se soient soumis aux formes légales du mariage romain, ou même de la répudiation, comme la femme dont parle la *Seconde Apologie* de Justin, cela est évident, mais importe peu, car ce n'est pas ce genre de lois dont parlent les Pères à propos du mariage. Ils étaient dans le même cas que les catholiques d'aujourd'hui lorsqu'ils contractent un mariage civil avant le religieux ou lorsqu'ils demandent le divorce devant les tribunaux, sans l'intention de se remarier, à cause des effets juridiques de ce divorce, qui n'est dans leur pensée qu'une séparation. Les lois des chrétiens sont d'une autre nature que celles du droit romain et vont plus loin

---

4. *Didascalie,* édit. NAU, p. 81 ; *Constitutions Apostoliques* III, 1-2, édit. FUNK, tome I, p. 184-185.

qu'elles. Que les chrétiens se marient selon les lois romaines ne les empêche pas d'avoir aussi leurs lois, c'est-à-dire leur façon à eux de vivre le mariage. Mais ils obéissent à la loi civile partout où elle n'est pas en opposition avec la loi de Dieu.

En effet les chrétiens ont dès le début conscience d'obéir à des « lois » qui leur sont propres. *Gn 2, 24*, attribué à Dieu lui-même par Jésus selon *Mt 19*, 4-5, est considéré comme une « loi » portée dès le début par le Créateur, antérieure à celle que Moïse en *Dt 24*, 1 a concédée à la dureté de cœur. Les évêques qui ont permis à une femme de se remarier du vivant de son mari ont agi ainsi, d'après Origène, « contrairement à la loi primitive rapportée par les Ecritures » [5]. Dans leurs textes sur le divorce, les trois grands exégètes d'Antioche, Théodore de Mopsueste, Jean Chrysostome, Théodoret de Cyr, appellent continuellement *Gn 2*, 24, « la loi du mariage ». Ces « lois de Dieu » qui prescrivent l'indissolubilité, Jean Chrysostome ne craint pas de les opposer à plusieurs reprises à celles qui permettent divorce et remariage, les « lois de ceux du dehors », c'est-à-dire des païens, expression d'autant plus dure que ces lois sont alors promulguées par des empereurs chrétiens. Jean applique les mêmes mots à l'égalité ou inégalité des sexes devant l'adultère. Aussi, quand Athénagore, dans *Supplique* 33, parle de « la femme que nous avons épousée selon les lois fixées par *nous* », il n'est pas nécessaire de corriger ce « nous » en « vous », comme font quelques traducteurs récents, heureusement isolés, sans qu'il y ait de variante textuelle et sans avertissement. Car les chrétiens des premiers siècles avaient conscience d'obéir à des lois qui leur étaient propres, comme d'être un peuple à part, distinct des païens parmi lesquels ils vivaient : le mot grec *paroikia* (en latin *paroecia* ou *parrochia*), qu'ils appliquaient à leurs communautés — paroisses ou diocèses selon la terminologie actuelle — ne désigne-t-il pas une colonie étrangère vivant au milieu d'un autre peuple [6] ?

Peut-on dire que ces « lois » n'avaient qu'un sens moral et qu'elles étaient sans portée juridique, institutionnelle, au sein de la communauté — ou en d'autres termes que celui qui y contrevenait en se remariant après divorce était laissé à sa propre conscience et n'était pas l'objet de sanctions ecclésiales ? On peut se demander si cette distinction n'est pas anachronique, comme lorsqu'on l'applique à *Mt 19*, 3-12 ou à *Mc 10*, 2-12. Pour soutenir pareille thèse, il faut ignorer l'existence de la pénitence publique et sa rigueur, inconcevable pour un moderne. Un des principaux péchés à lui être soumis était l'adultère : or constamment, dès Hermas,

5. *Commentaire sur Matthieu* XIV, 23 ; *GCS* X, p. 341, ligne 7.
6. Cf. « *Selon les lois . . .* ».

Justin, Théophile, Clément, Tertullien, Origène, etc., celui qui se remarie après répudiation et celui qui épouse une répudiée sont compris, comme ils le sont pour l'Evangile lui-même, dans la catégorie des adultères. L'adultère est une faute qui affecte toute la vie de l'Eglise : il a une portée institutionnelle, donc juridique, qui dépasse la seule conscience du pécheur.

3. « *Il n'y avait pas de liturgie du mariage dans les premiers siècles* »

Bien que cette question soit latérale à notre recherche, elle est tellement liée à la précédente que nous devons la traiter.

Il faut d'abord dissiper une confusion fréquente. La forme religieuse du mariage n'a été rendue obligatoire en Occident que par le décret *Tametsi* du Concile de Trente : en Orient elle l'a été beaucoup plus tôt, en 895, par une Novelle de l'empereur Léon VI le Sage. Auparavant, dans l'Eglise latine, conformément à la doctrine scolastique qui voit dans les conjoints les ministres du sacrement, la présence du prêtre n'était pas considérée comme nécessaire : il suffisait qu'un homme et une femme expriment leur accord, même sans publicité, pour qu'ils soient réellement mariés. C'est pour mettre fin au péril où, par suite du manque de publicité, ces mariages clandestins mettaient l'indissolubilité que le concile, pour assurer le caractère public de l'engagement, a rendu par une loi positive la forme religieuse nécessaire à la validité.

De ce que la cérémonie religieuse n'était pas obligatoire on conclut parfois un peu vite qu'elle n'existait pas, bien que Dom K. Ritzer ait pu consacrer un gros volume à son évolution pendant le premier millénaire de notre ère [7]. Malheureusement Dom Ritzer a cru devoir éliminer, par une exégèse qui à notre avis n'est pas justifiée [8], deux textes très précieux de Tertullien, qui, avec une courte allusion d'Ignace d'Antioche, donnent les seules informations qui subsistent sur les II^e et III^e siècles. Ils montrent que l'Eglise s'occupait réellement des mariages de ses fidèles, sans qu'on puisse dire cependant qu'une telle pratique ait été générale ou obligatoire. Ignace veut que le mariage se fasse avec l'avis de l'évêque. Tertullien dit que les chrétiens le demandent (*postulare*) à l'Eglise hiérarchique qui y joue le rôle du *conciliator*, c'est-à-dire, selon un sens courant du terme, de celui qui met en contact les futurs conjoints et arrange le mariage. De la cérémonie sont men-

---

7. *Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschliessung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 38, Münster i. W., 1962. En traduction française : *Le mariage dans les Eglises chrétiennes : Du I^er au XI^e siècle*, coll. *Lex Orandi*, 45, Paris, 1970.

8. *Cf. Deux textes de Tertullien...*

tionnées une *oblatio*, mot qui chez Tertullien désigne le plus souvent l'eucharistie, mais peut aussi s'appliquer à une prière non eucharistique, et une *benedictio*, souhait de bonheur formulé par un homme — il n'est pas dit expressément que ce soit un prêtre — au nom de Dieu. Des témoignages plus nombreux concernent le IVe siècle [9].

On dit souvent que les chrétiens des premiers siècles se mariaient de la même façon que les païens et l'on s'appuie sur une phrase de l'écrit *A Diognète* qui ne parle pas de la cérémonie des noces mais affirme que les chrétiens ont, comme les autres hommes, femme et enfants. Le fait que la liturgie du mariage, selon les attestations postérieures, ait conservé des traits venant des célébrations antiques, comme le couronnement ou la *dextrarum iunctio*, donne cependant une certaine vérité à l'affirmation que nous venons de rapporter. Mais on s'imagine que les noces des anciens Romains étaient une sorte de mariage civil et laïque comme celui qu'institua la Révolution française : c'est encore un anachronisme. Il s'agissait d'une cérémonie familiale et religieuse avec des prières et sacrifices aux dieux. Est-il concevable que les chrétiens des premiers siècles, si intransigeants à l'égard de tout ce qui pouvait ressembler à une participation aux cultes idolâtriques, n'aient pas eu l'idée de remplacer ces prières ou sacrifices par la prière chrétienne ? Même si nous n'avions pas le témoignage de Tertullien ou s'il ne fallait pas lui accorder de créance, la seule affirmation que les chrétiens se mariaient comme les païens suppose que la célébration des noces comportait une cérémonie religieuse et, comme on ne peut pas penser que les chrétiens aient adressé des prières ou sacrifié aux dieux du paganisme, on est bien forcé d'y voir l'amorce d'une liturgie chrétienne. Cela ne suppose pas nécessairement la présence d'un clerc, mais l'Eglise n'est pas seulement présente là où se trouvent l'évêque ou le prêtre. De toute façon l'Eglise des premiers siècles ne s'est pas désintéressée du mariage, ni d'un point de vue juridique, ni d'un point de vue liturgique, ni non plus d'un point de vue théologique, car à partir de Clément et de Tertullien la plupart des Pères ont réfléchi à son sujet, parfois de façon originale.

4. « *Quand les Pères parlent de « rupture » du mariage par l'adultère, ils entendent, comme le droit romain, permettre le remariage* »

Cette expression, ou d'autres équivalentes, sont en effet employées par les Pères, car ceux-ci ne permettent pas de poursuivre

9. Cf. *Le mariage des chrétiens*...

la vie commune avec un conjoint installé dans l'adultère. Il semble naturel de projeter sur ces termes le sens habituel des juristes ou canonistes modernes et d'y voir une rupture du lien conjugal qui rende possible un second mariage. Mais en réalité, si Tertullien, Origène, Astérios d'Amasée, Apollinaire de Laodicée, Jean Chrysostome, Théodoret de Cyr, Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan, l'*Opus Imperfectum in Matthaeum* usent des expressions en question, ils s'opposent, et parfois dans les mêmes textes, au remariage. Augustin lui-même, dont le refus des secondes noces après divorce n'est contesté par personne, voit dans la fornication « l'unique cause de dissolution (*solutionis*) des unions » [10]. Il emploie donc le même vocabulaire que les autres, n'entendant par là, comme les autres, que la rupture nécessaire ou permise de la vie commune. Dire qu'ils devaient permettre le remariage car tel était le sens reçu dans leurs milieux, c'est, comme on l'a dit plus haut, refuser a priori au christianisme d'avoir une originalité dans ce domaine et ne pas tenir compte des textes, tant scripturaires que patristiques [11].

Le mariage en effet est « délié » par l'adultère, qui en est lui-même une rupture, et la communauté de vie n'est plus possible : mais par ailleurs « la femme est liée à son mari tant qu'il vit » (*1 Co 7*, 39). Dira-t-on que si la femme est liée à son mari, le mari ne l'est pas à sa femme ? Cette affirmation, compatible, on va le voir, avec la conception juive et gréco-romaine de l'adultère, n'est pas acceptable pour les chrétiens dès lors que Paul, en *1 Co 7*, 4, reconnaît à chacun des deux conjoints le même droit sur le corps de l'autre, et qu'il est suivi en cela par la grande majorité des écrivains ecclésiastiques primitifs. S'il est question plus souvent du lien qui joint la femme à son mari que de celui qui unit le mari à sa femme, l'attestation de ce second lien se rencontre cependant, par exemple dans l'Homélie V de Chrysostome sur la *Première aux Thessaloniciens*, où elle est présentée avec vigueur [12]. D'ailleurs, si un mari pouvait avoir deux femmes liées à lui « tant qu'il vit », il faudrait admettre que l'Eglise primitive a accepté la bigamie simultanée : or il n'y a pas la moindre trace d'une pareille acceptation, bien au contraire.

Pour continuer à voir dans la « rupture » ou « dissolution » du mariage par l'adultère la permission d'un remariage, on déclare que les Pères devaient prendre ces mots selon le sens technique qu'ils avaient dans le droit romain. A cela il n'est pas difficile de répondre. D'abord on peut se demander s'il n'est pas anachronique

---

10. *De Sermone Domini in monte* I, 16 (50).
11. Cf. *L'Eglise primitive* ..., p. 76-77, 363-366.
12. *PG* 62, 425.

de projeter dans l'antiquité notre notion actuelle de signification technique, et si les rares emplois de ces mots dans des textes juridiques antérieurs à Justinien permettent de leur appliquer cette qualification. Et surtout quiconque a l'habitude des textes patristiques sait que d'une part les Pères grecs ne respectent jamais complètement la signification prétendument technique des termes philosophiques qu'ils utilisent, les adaptant constamment à leur propos chrétien, et que d'autre part les Pères latins font de même avec ceux du droit romain. C'est à de telles conclusions qu'aboutissent par exemple les études de mots faites sur celui des écrivains ecclésiastiques occidentaux qui a été le plus marqué par sa formation juridique et l'a le plus exploitée, Tertullien [13]. La même objection a été faite à l'emploi de *apoluein* dans *Mt 5*, 32 et *19*, 9 et dans *Mc 10*, 11-12 : on a dit en effet que les judéo-chrétiens de Matthieu et les gréco-romains de Marc ne pouvaient comprendre ce mot que d'une répudiation suivie de remariage. C'est oublier que les évangélistes écrivaient pour des chrétiens et que ces derniers avaient déjà reçu avec la catéchèse l'enseignement sur l'indissolubilité que manifestent les épîtres pauliniennes : ils étaient donc capables de dépouiller ce mot, dont le sens strict est d'ailleurs seulement *délier, renvoyer,* d'une conséquence qu'il n'exprime pas directement, même si elle lui était jointe par le milieu ambiant.

5. « *L'exception de l'incise porte aussi sur le remariage* »

Si, comme nous venons de le rappeler, de nombreux écrivains des premiers siècles voient dans l'incise de *Mt 5*, 32 et *19*, 9 une exception à l'interdiction de la répudiation — pour mieux dire : si à leurs yeux l'adultère a déjà brisé la communauté de vie, un ménage à trois n'étant pas compatible avec la sainteté du mariage —, seul l'inconnu désigné depuis Erasme sous le nom d'Ambrosiaster ou de Pseudo-Ambroise étend cette exception à l'interdiction des secondes noces. Tel est le fait brutal auquel on essaie d'échapper, mais en vain.

Pour soutenir que la position de l'Ambrosiaster est partagée par d'autres, on déclare que les textes qui traitent de la répudiation sans accepter le remariage ou qui parlent des versets matthéens sans faire allusion aux incises ne sont pas significatifs : ainsi sont éliminés une partie des textes opposés à la thèse. Mais si les écrivains en cause n'ont pas mentionné les incises, ce peut être parce qu'elles ne leur paraissent pas entraîner une exception quant à l'interdiction d'un second mariage. Comment expliquer que si les

13. Cf. *Le remariage après séparation pour adultère selon les Pères latins*, 194-197.

Pères estimaient le remariage permis dans ce cas, ils ne l'aient jamais dit clairement (sauf l'Ambrosiaster) et qu'il faille pour en tirer cette assertion un déploiement de subtilités mettant en œuvre des principes d'interprétation dont nous montrons le caractère artificiel ?

On a comparé les Pères à un prêtre d'aujourd'hui qui, dans ses catéchèses, ses homélies, et en particulier dans les sermons de mariage, parle de l'indissolubilité sans éprouver la nécessité de mentionner les privilèges paulin ou pétrinien, ou les déclarations de nullité. La comparaison ne vaut guère, car si ce prêtre faisait un exposé concernant les cas que nous venons d'énumérer, il ne manquerait pas de dire qu'ils permettent non seulement la séparation mais encore le remariage. Comment donc se fait-il que, quand les Pères des premiers siècles traitent expressément de la séparation permise ou obligatoire en cas d'adultère, aucun, à une exception près, ne mentionne la possibilité du remariage, alors qu'ils affirment si fortement ailleurs le refus de tout remariage ? La méthode qui consiste à ne tenir compte que des textes qui parlent de l'exception des incises serait inattaquable, si l'autorisation du second mariage était aussi explicite que celle de la répudiation : or elle ne l'est que chez l'Ambrosiaster.

Il y a donc, d'une part, nombre de déclarations parfaitement claires qui interdisent aux conjoints séparation et remariage : d'autre part, des textes qui, se référant aux incises matthéennes, permettent ou rendent nécessaire la séparation en cas d'adultère. Parmi ces derniers textes seul celui de l'Ambrosiaster dit clairement que le conjoint ainsi séparé peut contracter de nouvelles noces. Les autres soit disent le contraire — d'Hermas à Augustin il existe assez de passages refusant le remariage après une séparation pour adultère pour contrebalancer l'Ambrosiaster —, soit n'en parlent pas, et on ne peut le leur faire dire qu'en usant de principes d'interprétation inacceptables et en ne tenant pas compte de leurs affirmations générales. Il faut en conclure que si le cas d'adultère constitue une exception à l'interdiction de répudier, il n'en est pas de même par rapport à l'interdiction de se remarier.

En bonne logique une loi générale s'étend à tout le domaine qu'elle définit. Si une exception lui est apportée, elle doit être entendue au sens strict, c'est-à-dire qu'en dehors du terrain circonscrit par l'exception tout le reste appartient à la loi générale. Ici la loi générale refuse séparation et remariage, l'exception permet la séparation dans le cas d'adultère : il n'est donc pas conforme à la logique de l'étendre à l'autorisation du remariage. Pour employer un langage moins formel et plus théologique, conforme à la pensée des Pères, Dieu a joint les époux par l'acte initial de

leur mariage, répétition de celui par lequel il a uni au début Eve à Adam. Ce lien n'est pas une invention d'Augustin ni des canonistes médiévaux. Les théologiens de l'Ecole d'Antioche, Théodore de Mopsueste par exemple, en ont donné avant Augustin des formulations équivalentes qui ne laissent rien à désirer. Et c'est pourquoi le nouveau mariage est constamment qualifié d'adultère.

6. « *Les Pères lisaient en* Mt 19, 9 *la permission du nouveau mariage* »

Si on retourne ce verset, en entendant *porneia* de l'adultère selon l'interprétation unanime des Pères, on lui fait dire ce qui suit : si quelqu'un renvoie sa femme, dans le cas où elle est adultère, et se remarie, il n'est pas adultère. *Mt 5, 32*, pareillement retourné, ne s'exprime pas de même : si quelqu'un renvoie sa femme, dans le cas où elle est adultère, il n'est pas responsable de l'adultère qu'elle commettra si elle se remarie. Ce principe d'interprétation a donc à première vue une apparence d'authenticité.

Mais ce n'est qu'une apparence. En effet la recherche que nous avons publiée sur *Le texte patristique de Matthieu V, 32 et XIX, 9* montre : que tous les Pères anténicéens, antérieurs à tous les manuscrits actuellement conservés, donc seuls témoins du texte pour leur époque, lisent *Mt 19, 9* sous la forme de *Mt 5, 32* ; que tous les Pères grecs jusqu'au début du V[e] siècle font de même, sauf une des nombreuses citations du Chrysostome où l'on peut soupçonner une correction de copiste ; que la leçon actuelle de *Mt 19, 9* se manifeste seulement en Occident à partir d'Hilaire de Poitiers, où elle est sous-jacente à ses difficultés, et que les Pères latins d'Hilaire à Augustin citent ce verset sous l'une ou l'autre forme. La tradition manuscrite est loin d'être unanime, car le *Vaticanus graecus* 1209, le plus ancien de nos manuscrits grecs de la Bible, et une importante minorité de ceux qui sont actuellement conservés, citent aussi *Mt 19, 9* sous la forme de *5, 32*. On voit les doutes qui pèsent sur l'actuel *textus receptus* de *Mt 19, 9*. En tout cas le principe d'interprétation que nous venons de formuler perd la plus grande partie de sa force : comment la plupart des Pères auraient-ils pu lire en *Mt 19, 9* la permission du second mariage après une répudiation pour adultère, alors que le texte qu'ils lisaient était une répétition de *Mt 5, 32*, qui ne la comporte pas ?

Quant à ceux, parmi les Latins, qui lisent *Mt 19, 9* sous sa forme actuelle, les uns, comme Pélage, ne perçoivent pas la difficulté et continuent de refuser tout nouveau mariage, les autres, comme Hilaire et Augustin, restent dans l'embarras, car ce texte ne leur paraît pas concorder avec la tradition qu'ils ont reçue, ni avec l'ensemble de la péricope *Mt 19, 3-12* où il est inséré

En ce qui concerne celle-ci, ils sont en effet d'assez bons exégètes pour percevoir la contradiction. Contradiction d'abord entre le v. 9 et ce qui le précède : devant les Pharisiens qui lui demandent s'il est de l'avis du laxiste Hillel — n'importe quelle cause peut motiver la répudiation — contre le rigoriste Schammaï — une faute grave contre la fidélité est exigée —, Jésus, s'appuyant sur la loi primitive de Dieu en *Gn 2, 24* et qualifiant de concession à la dureté de cœur l'autorisation mosaïque de *Dt 24*, 1, rétablit la loi divine originelle, supprime toute possibilité de répudiation, et par là l'objet même de la querelle entre les deux rabbins. Contradiction encore avec ce qui suit : si Jésus, comme le veut l'interprétation du texte actuel que nous avons signalé, se ralliait simplement, au v. 9, à l'opinion de Schammaï, on ne comprendrait pas le mouvement de panique des apôtres, qui suppose de la part de leur maître une exigence absolument inouïe. Et *Mt 19*, 12, le verset sur les trois sortes d'eunuques, est lié étroitement à la péricope par une particule claire *gar*. Sans préjudice d'une signification plus générale, il a donc un sens dans la péricope, un sens qui semble bien être le suivant : le mari qui a dû se séparer d'une épouse adultère doit rester célibataire pour le royaume des cieux. Tout cela montre combien est peu vraisemblable le principe d'interprétation que nous discutons [14].

7. « *L'Eglise ne pouvait pas obliger les séparés à la continence* »

Une telle exigence est en effet jugée impossible et inhumaine : on estime en conséquence que, puisque les Pères obligeaient l'innocent à se séparer du coupable, ils devaient nécessairement lui permettre un nouveau mariage, bien qu'ils ne le disent pas.

Puisque nous parlons d'innocent et de coupable, remarquons d'abord que l'interdiction du nouveau mariage n'est pas considérée dans les premiers siècles comme une pénalité qui frapperait le coupable et qu'il serait injuste d'appliquer à l'innocent. Il ne faut pas confondre pénible et pénal. Cette interdiction est seulement la conséquence du fait que seul le premier mariage a valeur devant Dieu et qu'un second mariage du vivant du conjoint serait adultère.

En ce qui concerne l'obligation à la continence, l'Eglise primitive ne partageait pas à l'égard du caractère indispensable et irrépressible des relations sexuelles les opinions de nos contemporains. Cela est montré par deux exigences institutionnelles suffisamment attestées. A la fin du IVe siècle, des décrétales des papes Damase, Sirice et Innocent imposent aux évêques, prêtres et diacres, mariés au moment de leur ordination, de vivre avec leur épouse dans

14. Cf. *Le texte patristique*... De même *A propos du Concile d'Arles*..., 28-31, et *Le remariage après séparation*..., 190-194.

la continence complète. En Orient à cette époque il n'y a pas de mesures juridiques semblables, mais la mentalité est la même : Epiphane déclare qu'un clerc marié doit vivre dans la continence, bien qu'il sache que ce n'est pas toujours le cas [15] ; quand Synésios de Cyrène est élu par le peuple métropolite de Ptolémaïs en Cyrénaïque, il sait qu'il devra se séparer de son épouse [16]. Pareillement plusieurs textes occidentaux à partir du IVe siècle montrent que celui qui avait été soumis à la pénitence publique devait garder la chasteté complète jusqu'à la fin de sa vie. Quelque discutables que puissent paraître de telles mesures, elles témoignent combien peu est justifié le principe d'interprétation dont il s'agit.

8. « *Un mariage pourrait être adultère sans être invalide* »

Cela a été soutenu à propos d'Origène et de Basile, dont les textes ont été lus seulement en partie. Dans un passage fameux Origène mentionne que des évêques, agissant, souligne-t-il trois fois, contre la volonté de l'Ecriture, ont permis à une femme un remariage du vivant de son mari [17]. Il revient sur ce cas à la fin du paragraphe suivant [18], mais on ne le remarque pas habituellement : « De même que la femme est adultère, bien qu'*apparemment* elle soit unie à un homme du vivant de son premier époux, de même l'homme qui épouse *apparemment* une répudiée *ne se marie pas,* selon la réponse de Notre Seigneur : il commet seulement un adultère ». Cette phrase est on ne peut plus claire : non seulement l'union de la femme séparée est un adultère, mais ce n'est qu'un mariage apparent (dit deux fois) qui n'est pas réellement un mariage. Il y a donc bien entre époux légitimes un lien scellé par Dieu ; ce lien fait le mariage et il n'existe pas dans l'union adultère d'une femme séparée avec un autre homme.

On a voulu lire dans les lettres canoniques de Basile de Césarée que ceux qui ont contracté un mariage interdit parce qu'adultère sont soumis à la pénitence publique, sans que pour cela leur union soit considérée comme invalide : une fois la pénitence accomplie on les laissera mener en paix leur vie conjugale. Le fondement de cette explication est le canon 26 de la seconde Lettre Canonique (Lettre 199). Mais on oublie d'en rapporter la première phrase : « *La fornication n'est pas le mariage ni même le début du mariage*. Ainsi s'il est possible de séparer ceux qui se sont unis dans la fornication, c'est le meilleur. Mais s'ils préfèrent de toute façon la cohabitation, qu'ils subissent d'abord la peine de la forni-

---

15. *Panarion* 59, 4, 1-7 : *GCS* II, 367-368.
16. *Lettre 107 : PG* 66, 1485 A.
17. *Commentaire sur Matthieu* XIV, 23 : *GCS* X, p. 340, ligne 25.
18. *Ibid.* XIV, 24 : p. 344, ligne 31.

cation, puis qu'on les laisse en paix, de peur qu'il ne se produise quelque chose de pire ». On laisse donc en paix les fornicateurs, la pénitence faite, pour éviter un plus grand mal, mais leur fornication ne cesse pas d'être fornication et n'en devient pas mariage : elle n'en est pas justifiée pour autant. Le second mariage après divorce est-il compris sous le mot « fornication, *porneia* » ? C'est lui que tous les Pères entendent par « adultère » quand ils le trouvent en *Mt 19,* 9 et 5, 32. L'adultère, *moicheia,* est une espèce du genre fornication, *porneia*. L'usage que saint Basile fait de ces deux mots pour le remariage après répudiation est variable : tantôt il emploie *moicheia* — ainsi au canon 77 —, tantôt il considère comme une simple *porneia* la faute d'un homme marié avec une fille non mariée — canon 21. On en verra l'explication dans le paragraphe suivant sur l'égalité ou inégalité des sexes. De toute façon une union adultère, ou une fornication, ne peut pas devenir mariage par l'usage : car, si elle est adultère, c'est qu'elle viole un lien scellé par Dieu, et qui subsiste même quand il a été violé.

9. « *L'inégalité des sexes du monde juif ou gréco-romain se retrouve chez les écrivains chrétiens primitifs* »

Bien des auteurs contemporains généralisent la position singulière de l'Ambrosiaster, qui permet le remariage à l'homme séparé de son épouse adultère en le refusant à la femme qui se trouve dans les mêmes conditions. Par là ils se mettent en contradiction sans s'en douter avec le plus important des principes d'interprétation pris comme objet de notre examen : si les chrétiens ne pouvaient faire ce que le droit civil ne faisait pas, on ne voit pas pourquoi ils auraient interdit le remariage à la femme en le permettant à l'homme, alors que la législation romaine ne faisait pas de difficulté à l'accorder à l'une comme à l'autre. Et lorsque ces auteurs veulent prouver l'attitude inégale de l'Eglise à l'égard de l'homme et de la femme en matière de répudiation et d'adultère, ils se contentent de citer quelques-uns des canons où Basile énonce la coutume cappadocienne, tout en se rendant compte d'une certaine discordance entre elle et l'Evangile. Ce faisant ils jouent de malheur : sur ce point l'Ambrosiaster et Basile sont les seules exceptions qui existent parmi les écrivains chrétiens des premiers siècles, et ils ont contre eux la masse des autres.

Les explications qui vont suivre nécessitent quelques distinctions préalables. Autre chose est de professer l'égalité ou inégalité des époux devant les droits fondamentaux du mariage, tels qu'ils se manifestent dans les questions de répudiation ou d'adultère, autre chose de voir ou non dans le mari le chef du ménage : seul le premier point retient ici notre attention. En outre il ne s'agit pas

de la liberté de fait dont la femme a pu jouir dans certains milieux riches de l'Empire, mais des droits que la loi reconnaissait à chaque sexe. Or en matière d'adultère les femmes étaient l'objet d'une discrimination légale par rapport aux hommes, tant en milieu juif qu'en milieu gréco-romain. Un homme marié n'était pas considéré comme adultère quand il se permettait des aventures avec une fille non mariée : il ne lésait aucun droit de sa femme, car celle-ci en ce domaine n'avait pas de droit sur lui. Il n'était adultère que si sa maîtresse était mariée, car il transgressait alors les droits d'un autre. Au contraire la femme mariée était adultère chaque fois qu'elle avait rapport avec un autre homme, marié ou non, car son mari avait des droits sur elle et elle les violait. Et en matière de répudiation l'inégalité des sexes était plus grande en milieu juif, où seul le mari pouvait répudier, qu'en milieu romain, où la femme pouvait habituellement en prendre l'initiative aussi bien que l'homme.

Quand Paul écrit en *1 Co 7*, 3-4 : « Que le mari rende à la femme ce qu'il lui doit, de même la femme à son mari. Ce n'est pas la femme qui a pouvoir sur son corps, mais le mari ; de même ce n'est pas le mari qui a pouvoir sur son corps, mais la femme », il opère une véritable révolution par rapport aux législations qui l'entourent, car il reconnaît à la femme sur son mari le même droit que le mari a sur la femme. Il doit s'ensuivre une conception plus équitable de l'adultère : l'homme marié qui a rapport avec une fille non mariée sera adultère lui aussi, car il viole le droit que sa femme a sur lui. Par ailleurs la séparation par suite d'adultère, telle qu'elle découle de *Mt 5*, 32 et *19*, 9, doit s'imposer en ce cas aussi bien que dans l'autre.

En dehors des deux exceptions mentionnées plus haut (l'Ambrosiaster et Basile), les Pères des premiers siècles restent fidèles à la conception paulinienne en matière d'adultère. Lactance, Grégoire de Nazianze, Astérios d'Amasée, Jean Chrysostome, Théodoret de Cyr, Augustin, Zénon de Vérone, Ambroise, Jérôme, reprochent vivement au droit romain l'iniquité de ses jugements et les trois derniers répètent à peu près dans les mêmes termes : « Ce qui n'est pas permis aux femmes ne l'est pas non plus aux maris ». L'égalité devant l'adultère est pareillement voulue par Hermas, Justin, Théophile d'Antioche, Clément, Origène, Tertullien, Novatien et le pape Innocent. Quand il s'agit de séparation pour adultère, l'égalité est nette chez Hermas, Justin, Tertullien, Lactance, Grégoire de Nazianze, Astérios d'Amasée, Théodoret de Cyr, le pape Innocent, Jérôme : elle constitue pour Augustin un principe fondamental qui joue un rôle dominant dans ses jugements. Elle est attestée moins clairement par Clément, Origène, Basile d'Ancyre, Apollinaire, Isidore de Péluse, Jean Chrysostome,

l'*Opus Imperfectum in Matthaeum* : on la trouve parfois affirmée par eux, ils n'y sont donc pas opposés, mais ils envisagent habituellement la question comme le font les deux versets matthéens, c'est-à-dire en attribuant à la femme l'adultère, à l'homme l'initiative de la répudiation. Certains de ceux qui obligent l'homme à renvoyer l'épouse infidèle laissent plus de liberté à la femme dans le renvoi du mari adultère, en partie pour des raisons touchant, comme chez le pape Innocent, à la psychologie féminine du temps.

Sans perdre de vue le fait que l'égalité des sexes est envisagée ici sur un domaine isolé, celui des droits fondamentaux du mariage, on ne peut parler sans nuance de la misogynie des Pères. Il serait injuste de les juger à partir de nos conceptions actuelles. En fait la littérature patristique manifeste, à la suite du Nouveau Testament, un net progrès sur les habitudes juridiques du judaïsme et du droit romain.

10. « *La mentalité populaire était en faveur du remariage après divorce* »

Pour le montrer on fait état des aventures conjugales d'une dame de l'aristocratie romaine, Fabiola, racontées par Jérôme dans la Lettre 77 à Oceanus ; mais on ne remarque pas qu'en soulignant le grave scandale qu'elle a causé parmi les chrétiens de Rome ce récit donne des raisons plus fortes de penser le contraire. On invoque aussi le *De Coniugiis adulterinis* d'Augustin, réponse aux objections d'un certain Pollentius censé représenter cette mentalité populaire, sans voir que ces objections s'opposent, non à des coutumes inaugurées par Augustin, mais à la pratique habituelle de l'Eglise d'Afrique. On attribue à Pollentius, sans aucun appui dans le texte, la dignité épiscopale, pour en faire un chef d'Eglise et corroborer ainsi l'affirmation plusieurs fois répétée que Jérôme et Augustin sont à l'origine de la discipline en vigueur dans l'Eglise d'Occident, alors que pareille discipline est déjà manifestée à Rome par Hermas au milieu du IIe siècle et fortifiée par bien des témoignages qui s'échelonnent entre Hermas et Augustin. En revanche on ne parle pas des textes qui rapportent explicitement l'attachement des fidèles à l'indissolubilité, comme la lettre du pape Sirice à Himère de Tarragone.

II. — RÉFLEXIONS SUR QUELQUES COMPORTEMENTS

L'emploi de principes d'interprétation projetés du dehors, a priori, sur les textes, n'est pas le seul procédé qui, aux yeux de l'historien, fasse perdre à divers essais une bonne part de leur crédibilité

Il faut examiner aussi de façon plus générale quelques comportements de méthode qui paraissent regrettables.

1. *On reprend la question à zéro*

Certains auteurs « reprennent la question à zéro ». Ils ne tiennent guère compte, fût-ce pour les discuter et réfuter, des analyses de textes déjà faites par d'autres, mais ils exposent de but en blanc leurs propres interprétations. Ils pensent ainsi porter sur le problème un regard neuf, non obscurci par les préjugés de leurs prédécesseurs, sans penser qu'il le sera peut-être par leurs préjugés ou leur mentalité à eux, qui sont, puisqu'aucun effort n'est fourni pour pénétrer dans l'esprit des écrivains anciens, les préjugés et la mentalité de leur milieu et de leur temps. Or, ne pas discuter ce que les autres ont dit, ou ne le faire que de la manière la plus générale sans entrer vraiment dans leurs raisons, sans mener une discussion digne de ce nom, c'est s'en débarrasser du même coup. Mais n'est-ce pas là un aveu ? N'est-ce pas le signe qu'on n'est pas capable d'affronter les objections déjà faites aux thèses qu'on reprend — car le « regard neuf » n'est jamais vraiment neuf — et qu'on préfère passer ces difficultés sous silence ? Les a-t-on d'ailleurs réellement lues, et comment ? Une telle attitude transforme le travail historique en un dialogue de sourds, personne ne prenant en considération les raisons de ceux qui ont un avis opposé.

2. *Les conclusions gratuites*

On pourrait en citer bien des exemples. De ce qu'Origène paraisse blâmer les évêques qui ont permis le remariage à une femme du vivant de son mari — d'aucuns nous accordent en effet qu'en l'occurrence il s'agit d'un blâme —, on infère qu'il n'aurait pas formulé un tel jugement s'il s'était agi du remariage d'un homme du vivant de sa femme. Qu'est-ce qui permet une telle conclusion ? Un « principe d'interprétation » en contradiction avec la majorité des témoignages. Bien qu'Origène présente ce cas comme exceptionnel, on en fait, par une extension sans fondement, le début d'une pratique nouvelle qui va se répandre partout, différente de celle qui est attestée par Hermas, comme si un cas résolu ainsi dans un coin perdu de Palestine faisait jurisprudence dans toute l'Eglise. Ou bien, après avoir voulu montrer que Justin et Athénagore condamnent, malgré l'autorisation paulinienne, tout nouveau mariage après veuvage — une analyse serrée de leurs textes rend cette conclusion assez discutable —, on étend ce jugement, sans crier gare, à tous les écrivains du II^{e} siècle et du début du III^{e},

pour discréditer du même coup celui qu'ils portent sur le second mariage après divorce. Ce genre de généralisation, à partir d'un texte qui est muet sur le point en question, est assez fréquent.

3. *Les cercles vicieux*

Chaque fois qu'un écrivain ancien parle de séparation en cas d'adultère, on déclare qu'il entend permettre le remariage du mari innocent, se donnant ainsi dès le début ce qu'il s'agirait de démontrer, toujours au nom d'un « principe d'interprétation ». Etonnons-nous alors si le raisonnement aboutit à cette conclusion, puisqu'on l'a posée dès le début au titre d'une interprétation qui ne sort pas des faits, mais leur est imposée du dehors, ou comme une évidence qu'on se dispense de justifier.

4. *Les hypothèses de travail*

Dans la plupart des cas qui nous occupent, une « hypothèse de travail » est en réalité une thèse préconçue qui guide la recherche : cette dernière consiste à montrer que les faits justifient l'hypothèse. Si vous objectez que celle-ci n'est pratiquement jamais mentionnée par les écrivains étudiés, l'auteur voit dans ce silence une preuve de son authenticité : si ces écrivains n'en disent mot, c'est qu'ils l'acceptaient naturellement sans en avoir conscience. Malheureusement cette manière de procéder dispense trop facilement du travail considérable que demande une étude historique. Seuls sont mentionnés les textes qui peuvent être tirés à l'appui de l'hypothèse — les autres étant passés sous silence — ; leur sens est fixé d'autorité, sans examen du contexte proche ou lointain, qu'il soit littéral, littéraire ou historique, sans considération des habitudes de l'écrivain étudié : une telle recherche pourrait mener à des conclusions en sens inverse. Ainsi l'hypothèse est prouvée à peu de frais.

L'usage d'une hypothèse de travail supposerait que, lorsqu'on trouve des faits qui la contredisent, on ne les laisse pas de côté, ou qu'on ne les prive pas de toute signification par des interprétations minimisantes, des subtilités sophistiques, des arguments *e silentio* ou des explications qui n'ont pas de support dans le passage et même parfois lui font dire le contraire de ce qu'il dit. De tels procédés permettent de prouver n'importe quoi avec n'importe quoi et aucune donnée historique ne peut résister à un pareil traitement. Si on ne peut résoudre de façon normale les difficultés que les textes posent, il faut avoir le courage d'abandonner son hypothèse de travail et essayer de saisir la conclusion qui sort directement des textes.

Est-il possible, dira-t-on, d'entreprendre un travail historique sans avoir dans l'esprit une préconception, une *Vorverständnis,* au moins inconsciente, qui oriente la recherche ? N'est-il pas préférable que d'inconsciente elle devienne consciente et prenne la forme d'une hypothèse de travail ? L'« objectivité » de l'historien ne serait-elle pas un leurre ? Ne vaudrait-il pas mieux abandonner le désir, impossible à réaliser, de parvenir à une vérité historique conçue à la manière scolastique comme une *adaequatio intellectus et rei,* alors que tant de circonstances séparent l'historien de l'écrivain ou des faits étudiés ? Ne vaut-il pas mieux prendre son parti de cette impossibilité et se résigner à débarrasser l'histoire d'ambitions irréalisables ? Elle ne serait plus alors que le sens que l'historien donne lui-même à des écrits ou événements passés, à partir de sa mentalité propre et de celle de son temps.

L'objection, certes, est de taille et la réponse délicate. Il serait préférable de ne pas employer dans cette discussion le mot trop ambigu d'objectivité. Car si l'ambition que nourrit l'historien de parvenir à une certaine vérité doit avoir à sa base un travail considérable portant sur un matériel objectif, au sens étymologique, c'est-à-dire qui appartient à l'ordre de l'objet, elle veut aboutir à une sorte de coïncidence subjective, une coïncidence de mentalité entre l'historien et les écrivains ou personnages étudiés : le mot « subjectif » ne signifie pas ici imaginaire ou fantaisiste, mais appartenant à l'ordre du sujet. Que ce désir ne puisse se réaliser de façon parfaite, c'est trop clair : l'historien est un autre homme que celui qu'il étudie, il vit à une autre époque, il participe à d'autres mentalités. Mais cela ne veut pas dire que ce désir soit absolument irréalisable, qu'il ne puisse se réaliser en tendance par une approche plus ou moins grande de la coïncidence dont nous venons de parler. En tout cas, si l'historien se résigne à abandonner cet idéal, à donner consciemment son sens à lui et celui de son époque à des événements ou personnages passés, il n'est plus un historien, car l'histoire est justement constituée par cet effort pour rejoindre le passé.

Pour prendre un exemple, il ne faudrait pas confondre la philosophie avec l'histoire de la philosophie, la théologie avec l'histoire de la théologie, et de même pour bien des sciences. Le philosophe étudie les auteurs antérieurs dans un autre but que l'historien : il y cherche un stimulant à sa propre réflexion, il utilise dans ce but ce qu'ont dit les philosophes du passé, mais c'est sa propre pensée qu'il précise, sa propre synthèse qu'il effectue. Au contraire l'historien de la philosophie essaie de retrouver la pensée, la synthèse, la mentalité de l'auteur étudié. *Mutatis mutandis,* on peut parler de même du théologien et de l'historien de la théologie. L'étude de l'Ecriture et de la tradition sont, certes, partie essentielle de

la tâche du théologien, mais le but de ce dernier c'est l'application du message du Christ, transmis par l'Eglise, aux hommes de son temps. Tel n'est pas d'abord celui de l'historien de la théologie : un trop grand désir de s'adapter aux besoins de son époque mettrait en danger l'authenticité de son œuvre et lui ôterait par le fait même l'intérêt que celle-ci peut avoir pour ses contemporains, celui d'un enrichissement et d'un dépaysement salutaires. On peut craindre que les auteurs dont nous nous occupons, plus théologiens ou canonistes qu'historiens, n'aient pas perçu cette exigence, au risque de faire œuvre inutile ou même nuisible.

5. *Les arguments* e silentio

« Certains écrivains anciens essaient d'empêcher la femme séparée de se remarier, mais, dans le texte étudié, ils ne parlent pas de l'homme divorcé : ils acceptent donc le mariage de l'homme en pareil cas. » Ceux qui raisonnent ainsi ne se demandent pas s'il n'y a pas d'autres textes du même écrivain qui interdisent le remariage à l'homme divorcé, si on ne trouve pas sous sa plume d'affirmation nette de l'égalité des sexes en ce qui regarde les droits fondamentaux du mariage ; enfin si le contexte dans lequel une telle interdiction est portée n'explique pas son caractère apparemment unilatéral.

Autre exemple. Tel écrivain ancien ne dit jamais que le second mariage après divorce est autorisé, mais il devait certainement le penser. Pourquoi ? Parce qu'il est exégète et n'affronte jamais le difficile problème posé par *Mt 19,* 9. Il devait donc lui donner le sens qui paraît le plus naturel à l'auteur moderne en question. Mais une étude de ses citations montre qu'il ne connaît pas le verset sous la forme actuellement reçue : c'est pour lui une répétition de *Mt 5,* 32, qui ne suggère pas les mêmes conclusions.

La difficulté propre aux arguments e *silentio,* c'est qu'ils présentent une bonne dose d'arbitraire : le critique juge un texte suivant la logique qui lui est propre, sans se mettre dans la mentalité de l'auteur étudié, sans tenir compte de ses intentions et des problèmes qui l'intéressent, ainsi que des instruments de travail à sa disposition. Ce genre d'argumentation peut bien souvent être retourné en sens inverse : tout dépend de la mentalité de celui qui l'emploie. Dans certains textes l'interdiction du remariage n'est pas mentionnée : l'un dira que le remariage était donc accepté, l'autre que ce refus était assez clair à l'Eglise du temps pour qu'on ne se croie pas forcé de le répéter à tout instant. Un travail reposant sur ce genre d'arguments risque donc d'être parfaitement arbitraire, car il projette sur les Pères anciens une mentalité qui

est celle de l'auteur moderne, sans se mettre en peine de chercher quelle était la leur.

6. *La préférence donnée à l'allusion obscure sur l'affirmation claire*

Faute d'affirmation explicite de l'acceptation d'un remariage après divorce — car il n'y en a pas d'autre que celle de l'Ambrosiaster [19] —, il faut bien se rabattre sur de prétendues allusions implicites [20].

L'extrême rareté des affirmations explicites met en grand danger l'authenticité de ces allusions implicites. Nombre d'écrivains anciens se sont nettement prononcés dans le sens opposé : va-t-on préférer arbitrairement l'obscur au clair ? Quant à ceux qui n'ont émis d'avis formel ni dans un sens ni dans l'autre, les allusions implicites qu'on allègue posent elles aussi un grave problème. Pourquoi, s'ils pensaient le remariage permis, ces Pères ne l'ont-ils jamais dit clairement, dans des textes où ils avaient toutes les occasions souhaitables de l'exprimer ? Ils avaient peur, répondra-t-on, de paraître, ce faisant, encourager l'inconduite. Cette réponse est très insatisfaisante. Elle transforme des textes dont beaucoup sont des sermons prêchés devant le peuple chrétien en des énigmes qu'il faut décrypter laborieusement : le prédicateur n'ose pas dire ouvertement que l'Evangile permet le remariage quand il y a eu séparation pour adultère, mais il le laisse entendre par des expressions auxquelles on peut trouver un double sens, ou encore il ne peut s'empêcher de laisser apparaître sa conviction profonde alors qu'il voudrait la cacher ! Peut-on concevoir des vérités évangéliques qu'on ne veut pas dire aux chrétiens de peur qu'elles ne les dépravent ? Peut-on s'imaginer qu'un pasteur, continuellement confronté aux difficultés matrimoniales de ses fidèles, en ces temps où, comme à notre époque, la loi civile permettait divorce et remariage, hésite à exprimer clairement la doctrine qui pourrait les libérer ? Il les rassurait en particulier, dira-t-on. Pauvre réponse, d'abord parce qu'elle est indémontrable, ensuite parce qu'il n'est besoin ni d'une grande expérience ni de beaucoup de psychologie pour savoir qu'en ces domaines les gens obéissent spontanément au précepte évangélique : « Ce que l'on vous dit à l'oreille, proclamez-le sur les toits » (*Mt 10, 27*). Il y a donc bien des chances pour que ces allusions implicites n'existent que dans l'imagination des commentateurs.

---

19. En effet les canons de Patrice que nous avions cités dans *L'Eglise primitive...*, p. 314, sont inauthentiques et postérieurs : les canons arméniens et syriaques étudiés p. 240-246 sont d'une authenticité douteuse.

20. Nous reproduisons ce que nous avons écrit dans *L'Eglise primitive....* p. 361-362.

7. *Lectures fautives*

Les textes sont lus souvent de façon peu exacte, pour être adaptés plus aisément. Là où il y a une interdiction on voit un conseil en transformant indûment un impératif en conditionnel. On donne à un mot un sens qu'aucun dictionnaire ne rapporte. Fréquente est la confusion entre indulgence et permission : les quelques témoignages d'indulgence de l'Eglise primitive à l'égard de divorcés remariés sont compris comme une acceptation positive du remariage, alors que le texte ne le dit pas ou même souvent précise le contraire. Ou encore à une phrase appartenant au langage parlé, rédigée sans aucun soin par des évêques sans formation littéraire, on applique une analyse logique et stylistique menée selon les exigences de la grammaire classique pour faire ressortir l'absurdité de l'énoncé et persuader le lecteur de la nécessité d'une correction qui fera dire au texte ce que l'on désire.

A qui n'a pas l'habitude de manier les textes anciens et leur transmission, il n'est pas facile de faire comprendre que l'on puisse avoir quelque raison solide, non d'ordre apologétique, mais strictement historique, de contester les corrections introduites par des éditeurs contrairement aux leçons livrées par les manuscrits : ainsi pour Epiphane, *Panarion 59* [21], ou pour Tertullien, *Adversus Marcionem* IV, 34 [22]. Quand, malgré l'unanimité de la tradition manuscrite, quelqu'un propose de modifier un passage pour qu'il s'adapte à la thèse, la suggestion est souvent accueillie comme toute naturelle : ainsi pour le Concile d'Arles [23] ou pour Athénagore, *Supplique* 33 [24]. Mais quand on se permet de constater les doutes qui pèsent sur l'actuel *textus receptus* de *Mt 19,* 9 par suite de la tradition patristique et des leçons d'une partie des manuscrits, cette remarque n'est guère comprise [25].

8. *Insuffisance de l'analyse historique*

Ce reproche peut être formulé d'une manière assez générale. On éprouve l'impression que bien des auteurs n'ont pas eu la curiosité de regarder les *Patrologies* de Migne, à plus forte raison les éditions critiques plus récentes. La plupart travaillent sur des florilèges de textes déjà découpés et rassemblés et ne les remettent pas dans leur contexte, même le plus immédiat. Ainsi on citera ce mot de Chrysostome : « L'adultère n'est la femme de per-

21. *L'Eglise primitive ...,* p. 221-229.
22. Cf. *Le remariage après séparation ...,* 199-200.
23. Cf. *A propos du Concile d'Arles ...*
24. Cf. *Selon les lois ...*
25. Cf. *Le texte patristique ...*

sonne » [26], pour en conclure que l'adultère détruit le lien conjugal et que la femme adultère peut se remarier avec qui elle veut. Mais on n'a même pas lu la phrase qui précède : le second mari, en présence du premier, se dit que cette femme n'est l'épouse ni de celui-là ni de lui-même ; du premier mari parce que son adultère l'empêche de vivre avec lui, selon la discipline constante de l'Eglise primitive ; du second parce qu'elle est toujours liée au premier, ce que proclame toute l'homélie chrysostomienne où cette phrase se trouve. Cet exemple montre combien il est facile de faire dire à un passage le contraire de ce qu'il dit, quand on néglige d'interroger ce qui l'entoure. On pourrait soutenir pareillement que le Psaume 14 professe l'athéisme puisqu'il dit textuellement : « Il n'y a pas de Dieu », en négligeant, bien entendu, de lire ce qui précède : « L'insensé dit dans son cœur : ». L'interprétation que nous venons de signaler est de même nature.

Si le contexte immédiat n'est pas respecté, que dire du contexte plus lointain ? On ne prend pas la peine de lire un chapitre ou une homélie pour préciser le sens d'une phrase, ni de comparer toutes les affirmations d'un même auteur sur le même sujet : on s'en tient aux textes qu'on peut, en les isolant, tirer dans le sens de la thèse. Quant à se faire une idée de l'évolution de la pensée de l'écrivain ou de sa manière propre, on n'en voit pas la nécessité. On verra ainsi en Tertullien, *Adversus Marcionem* IV, 34, la permission du remariage après divorce, sans se demander si cette interprétation est compatible avec l'histoire de l'auteur et ses autres témoignages, sans remarquer par ailleurs que le texte a été retouché par les éditeurs et n'est pas celui des manuscrits, et aussi que dans le contexte immédiat où il se trouve l'interprétation prête à Tertullien une absurdité [27].

Pareillement on prétend qu'Origène a approuvé le cas qu'il rapporte d'un remariage après divorce, sans remarquer, comme nous l'avons vu plus haut, qu'à la fin du paragraphe suivant il revient sur le sujet pour dire qu'il s'agit d'un mariage apparent et qu'il n'y a pas de vrai mariage [28]. Ou bien, à propos du même Origène, on interprète l'allégorie du Christ répudiant la Synagogue et épousant l'Eglise des nations [29] sans savoir ce que comportent son exégèse allégorique et sa manière d'expliquer l'Ecriture. On traite les *Lettres canoniques* de Basile comme si elles contenaient des règles générales, alors que l'auteur répond à des cas précis et particuliers

26. Homélie *De Libello Repudii* § 3 : *PG* 51, 221-222.
27. Elle est bien mise en relief par Enzo BELLINI, *Separazione o nuovo matrimonio nella Chiesa antica* (A proposito di una controversia recente), dans *La Scuola Cattolica* 103 (1975) 382-383, note 28.
28. Voir notes 17 et 18.
29. *Commentaire sur Matthieu* XIV, 17 : *GCS* X, p. 326.

qui lui ont été soumis par Amphiloque d'Iconium : elles seraient plus proches d'un manuel de cas de conscience, si on considère leur but originel, étranger à l'usage qu'en firent les canonistes byzantins.

Le bon sens ordinaire ne suffit pas à faire un historien ; il lui faut aussi la méthode et l'étude.

CONCLUSION : QU'EST-CE QUE LA TRADITION ?

Pourquoi vouloir montrer, par toutes sortes de procédés indirects et peu valables, que la discipline prônée par le seul Ambrosiaster quant au remariage des divorcés correspondait à la pratique de l'Eglise primitive, alors que tous les autres témoignages, entendus sans cette « herméneutique », y sont opposés ? On ne cache pas la réponse : on désire que l'Eglise contemporaine libéralise son attitude à l'égard des divorcés remariés, et certains ne croient pas possible de parvenir à ce résultat s'il n'a pas été montré que l'Eglise primitive agissait de même.

La conception de la tradition sous-jacente à cet effort peut paraître assez retardataire et même « intégriste ». La tradition ne serait donc que la répétition littérale de ce qui s'est passé au début, sans possibilité de développement. Si, pour que le comportement de l'Eglise à l'égard des divorcés remariés puisse évoluer, il faut que l'Eglise des premiers siècles ait déjà fait ce que l'on voudrait que fît celle d'aujourd'hui, la tradition est la reproduction continuelle des modèles passés sans aucune possibilité de progrès ni d'adaptation.

Or la tradition que l'Eglise considère comme critère de sa foi est tout autre chose. On peut la comparer au développement de l'intelligence d'un être humain qui, à mesure qu'il grandit, de l'enfance à l'adolescence, à la maturité et à la vieillesse, prend une conscience de plus en plus forte et adaptée de ce qu'il porte en lui. L'origine de la tradition, c'est le dépôt de la révélation que le Christ a confiée à l'Eglise par son enseignement comme par toute sa vie. A chaque moment de son histoire l'Eglise en prend une conscience plus aiguë sous de multiples influences. A l'intérieur d'elle agit l'Esprit Saint : « Il vous enseignera toutes choses et vous fera souvenir de tout ce que je vous ai dit ... Il rendra témoignage à mon sujet ... Il vous guidera vers la vérité complète... » (*Jn 14,* 26 ; *15,* 26 ; *16,* 13). L'occasion de ce développement, c'est l'expérience de l'Eglise qui s'accroît, de même que la croissance intellectuelle de l'enfant vient de l'enrichissement de son expérience. L'Eglise rencontre de nouvelles cultures, des problèmes nouveaux se posent à elle, elle doit s'opposer à des erreurs nouvelles ; elle

profite de même de la réflexion de ses docteurs. Loin d'être un donné figé, la tradition est un courant d'intelligence et de pensée qui garde son unité, mais est susceptible de développement et d'adaptation. En ce qui concerne divorce et remariage l'histoire constate une évolution de la position de l'Eglise : à partir du moyen âge le remariage est permis dans le cas dit du « privilège paulin » et, à la suite de la Renaissance, selon ses extensions « pétriniennes ». Il n'est donc pas nécessaire de déformer l'histoire des premiers siècles afin de l'adapter aux réformes que l'on souhaite pour le XX^e^.

Apologistes, au sens vrai du terme, ou contre-apologistes peuvent être renvoyés dos à dos : un souci trop grand de l'actualité, que ce soit pour montrer sa continuité ou sa discontinuité avec le passé, ne peut que fausser la recherche historique. Et si l'histoire est faussée, comment l'historien peut-il être utile à ses contemporains, que leur apportera-t-il ?

F 31068 Toulouse Cedex Henri CROUZEL, S.J.
22, rue des Fleurs